

der sinnlichen Sphäre eingesetzt und fruchtbar gemacht werden müßte, nicht aber unterdrückt werden dürfte (270). Mit Recht beruft der Verf. sich für die Lösung dieser allerdings schwierigen Aufgabe auf das „In tantum-quantum“ des hl. Thomas, das übrigens auch den von ihm herangezogenen spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts sehr wohl bekannt war und von ihnen zum Teil eingehend interpretiert worden ist. Was freilich das Erreichen dieses Zieles und selbst seine konkreten Möglichkeiten in einem erbsündlichen Menschen angeht, so haben nicht bloß die Trieblehren (das Wort „Trieb“ in seinem eigentlichen Sinne genommen) der Tiefenpsychologie, sondern auch schon die ausdrücklichen Aussagen des hl. Thomas weitestgehende Einschränkungen ausgesprochen, die in dem Buche und seinem Bemühen um Zusammenschau von Geist und Sinnlichkeit hin und wieder in den Hintergrund treten (vgl. das Thomaszitat 273, Anm. 4). — Ein ausführliches Sachverzeichnis (324—365) erleichtert die Benützung dieser Arbeit.

L. Gilen S. J.

Monzel, N., *Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre*. gr. 8<sup>o</sup> (394 S.) München (1960), Zink. 32.— DM.

Die zu diesem Sammelband vereinigten 20 „Beiträge zur christlichen Soziallehre“ betreffen im einzelnen sehr verschiedene Gegenstände. An der Spitze steht eine Themengruppe „Grundlagen“, darunter an erster Stelle die Frage, was christliche Soziallehre überhaupt ist, insbesondere ob sie eine rein philosophische oder eine mindestens zugleich auch theologische Disziplin ist, woran sich unter dem interessanten Stichwort „Die Sehbedingung der Gerechtigkeit“ eine grundsätzliche Untersuchung über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe anschließt. In der Themengruppe „Wirtschaft“ wird eigens noch einmal das Verhältnis von „Theologie und Nationalökonomie“ behandelt. Auf zwei weitere Themengruppen „Staat und Gesellschaft“ und „Nation und Kultur“ folgt als Abschluß die Themengruppe „Kirche“ mit den Einzelthemen „Kirche als Gemeinschaft“, „Kirchliches Leben und religiöse Intimsphären“, „Die Kirche und die Massen“. Alle behandelten Themen, so weit sie auch im einzelnen auseinanderliegen mögen, bilden dadurch eine Einheit, daß M. vollen Ernst damit macht, unter „christlicher Soziallehre“ eine *theologische* Disziplin zu verstehen, die alle noch so verschiedenen Gegenstände „sub ratione Dei“ (S. Th. I. q. 1, a. 7) behandelt.

Manche Versuche, die Soziallehre theologisch anzugehen, waren reichlich dilettantenhaft, zeugten mehr von gutem Willen als von wissenschaftlicher Klarheit und haben dadurch die Sozialtheologie in unverdiente Mißachtung gebracht. Um so begrüßenswerter ist es, daß hier in aller Nüchternheit und zugleich in echt priesterlicher Verantwortung erste wissenschaftliche Sozialtheologie geboten wird. Zum mindesten für den Bereich der Soziologie i. e. S. ist damit der Beweis erbracht, daß Sozialtheologie nicht nur möglich ist, sondern auch Aussagen von substantiellem Gehalt zu bieten hat, ohne daß es darum nötig wäre, die auch von den letzten Päpsten mit Vorzug angewandte naturrechtliche Betrachtungsweise zu entwerfen oder gar geringschätzig zu behandeln. Natürlich liegt in diesem Bande bei weitem noch keine vollständig ausgebaute Sozialtheologie vor; M. ist sich voll bewußt, mit seinen „Beiträgen“ erst einige Schneisen in einen unerforschten Urwald geschlagen zu haben.

Sehr oft und in anregender Weise kommt Max Scheler zum Wort, dem M. unverkennbar viel verdankt, ohne darum von ihm abhängig geworden zu sein.

Von wenigen Fragen abgesehen, die zudem vielleicht mehr die Terminologie als die Sache selbst betreffen, möchte ich der Meinung M.s zustimmen. Bedenken habe ich allerdings gegen seine Deutung des Gegensatzpaares Gesellschaft/Gemeinschaft, die er aber selbst nachträglich mit einem Fragezeichen versehen hat. Wohlthuend berührt, daß er auch an einigen anderen Stellen nicht verbirgt, im Laufe der Jahre seine Erkenntnisse weiter ausgebaut und vertieft zu haben; diese Offenheit erweckt mehr Vertrauen als die in unserem wissenschaftlichen Schrifttum nicht selten anzutreffende Unart, von jeher alles gewußt und richtig gesehen haben zu wollen. — Durch ein Sachverzeichnis, dessen der Band leider ermangelt, hätten die im Vorwort mit Dank bedachten Mitarbeiter des Verfassers sich auch den Dank des Lesers verdient. — Daß der Band, um gedruckt zu werden, einer Unterstützung der deutschen Forschungsgemeinschaft bedurfte, ist beschämend. Für ein Buch wie dieses, das zwar



Anforderungen an den Leser stellt, sich aber keineswegs an einen esoterischen Kreis von Fachgelehrten wendet, sollten sich Käufer genug finden, um zum mindesten jeden katholischen Verlag daran interessiert sein zu lassen, es in sein Verlagsprogramm aufzunehmen, ohne daß es dazu einer Zuzahlung bedürfte.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Guardini, R., *Religion und Offenbarung*. Bd. I. 8° (228 S.) Würzburg 1958, Werkbund-Verlag. 11.80 DM.

Dieser 1. Bd. entwickelt in sehr differenzierter Weise die religionsphilosophischen Voraussetzungen des christlichen Verständnisses von Offenbarung und Verkündigung, zusammengefaßt unter dem Titel: Die unmittelbare Religion. Zwar soll alles, was hier über das „allgemeine religiöse Phänomen“ gesagt wird, eigentlich immer schon im Lichte der Offenbarung stehen (12); daß es geschene Offenbarung als schlechthin gültige Bezeugung göttlicher Wahrheit gebe, davon wird ausgegangen, ja es wird postuliert, daß jedes „natürliche“ religiöse Phänomen zutiefst erst aus dem Urteil der Offenbarung widerspruchsfrei durchsichtig zu werden vermag. Solche Begegnungen mit den Erscheinungen der „natürlichen Religiosität“ (14) sollen sich jedoch nicht in abstrakte Definitionen und Theorien auflösen, sondern auch in ihrer Darstellung gleichsam existenziell bleiben: befragt ist der religiöse Mensch, gesucht das Bild des Menschen, der religiös existiert.

Im 1. Kap., vom Denkstil des Verf. aus wohl das interessanteste des Buches, kommt die „religiöse Erfahrung“ zur Sprache. Eine Vorbemerkung äußert sich zur Methode. Sie ist die phänomenologische, deren Grundakt das einfache Erblicken und Auffassen von etwas Wesenhaftem sei: „Mein Blick sieht das Wesen; und zwar so, daß dieses sich selbst bezeugt“ (19). Als reinster Wesenszug dessen, was der Mensch so als „Inhalt“ religiöser Erfahrung erblickt, erscheint das „Heilige“ (22). Diesen Begriff verdankt G. dem Vokabular R. Ottos, der das religiöse Phänomen „genau ins Blickfeld gebracht“ und von anderen abgehoben habe (ebd. Anm. 1). Das Heilige tritt entgegen aus dem Erleben der Natur, aus Ereignissen und Fügungen und, wie „eine ewige Gültigkeit, eine Hoheit“ (24), aus der im Gewissen erlebten Unbedingtheit des Sollens. Näherhin wird umschrieben, was für eine Art Erfahrung hier durchbricht: es handle sich um „antwortende Empfindung“ (25), die den Menschen in höchst eigentümlicher Weise in Anspruch nimmt; eher um eine „Empfänglichkeit des menschlichen Ganzen“ als um ein besonderes, einzelnes „Organ“ für das Göttliche (26, vgl. 87). Später heißt es, „die empfindlichste Mitte seines personalen Seins“ werde berührt (92). Ebendahin führt der „Symbolcharakter der Dinge“ (28 f.). Schon in seiner Schrift „Die Sinne und die religiöse Erkenntnis“ (1958) hatte G. davon gesprochen, daß menschliches Sehen gleichsam durch die Dinge hindurchschaue, ihre Bezogenheit auf etwas Transzendentes wahrnehme. „Das Auge fährt in ihnen eine eigentümliche Bewegung“ über sie hinaus, und „das alles empfinde ich ... Es ist echte Gegenstandserfahrung“ (31). Eine weitere Ansatzstelle für religiöse Erfahrung ist „das Erleben der Nicht-Selbstverständlichkeit der Welt“ (47): auf Grund der Unsicherheit und Gefährdung des Daseins, der geheimen Angst, des Chaotischen in der Welt, ihres lastenden Dunkels. Wiederum geht es hier um „echte gebende Erfahrung“ (58). Das Dasein selbst ist nicht notwendig. Muß Welt sein? „Ein elementares Gefühl sagt uns: nein. Sie könnte auch nicht sein“ (67). Rein tatsächliche Existenz aber verweist auf eine Initiative, aus der sie entspringt (90). Am tiefsten gräbt die Erfahrung der Endlichkeit, nicht nur der je bestimmten, sondern „einfachhin“ (79), nämlich des Ganzen der Welt (vgl. 77 157 177). Bewußtsein der Grenze bedeutet die Möglichkeit, dessen innezuwerden, was „auf der anderen Seite“ ist (78). Bloße Endlichkeit gibt es nicht; was es gibt, „ist das Umfaßte, Getragene, von ringsher wie von innen heraus Gehaltene“ (80), das vom notwendig seienden Gott Umgriffene. Durch die Begrenztheit hindurch wird „empfunden, erfahren, gesehen“ der „Werkcharakter“ der Welt, ihr Geschaffenheit (81), das nicht etwas ist, was ich erst „hinzufulgern“ müßte: „Ich sehe das Geschaffenheit“ (82), wie ich ein Kulturding als „gemacht“ erkenne. Jedenfalls möchte der Verf. diesen letzten Schritt des Gedankens nahelegen (vgl. 80).

Die „Sinnlinien“ aller jener Erfahrungsgehalte laufen auf ein gleiches zu; sie offenbaren verschiedene Aspekte desselben, des „Heiligen“ (86). Sie betreffen zu-